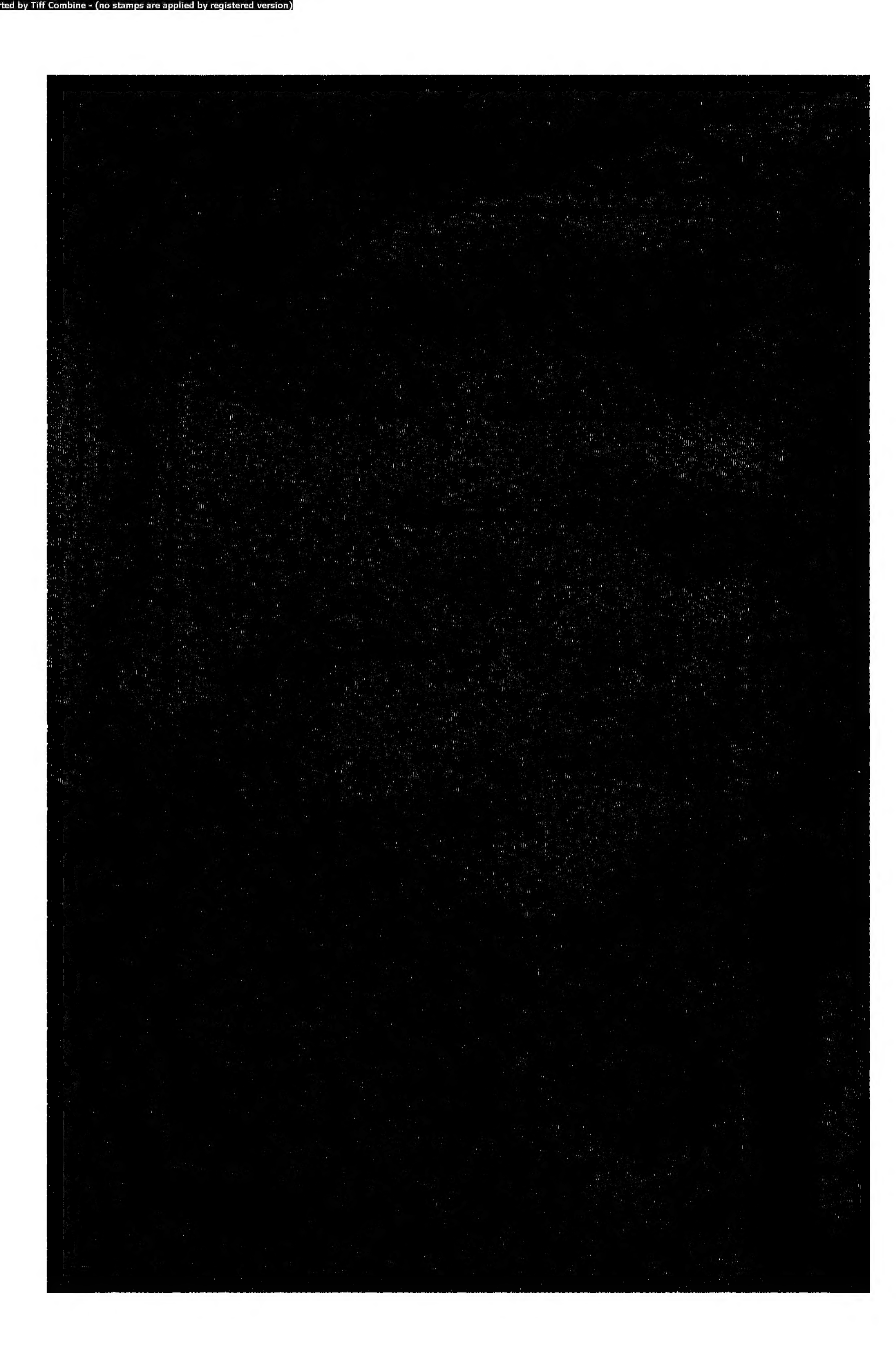








المقدمــة

إننا لا نستطيع أن ندعى بأن الإنسان المتحضــــر قــد اســتطاع أن يتخلص تماماً مما كان موجوداً لدى الإنسان البدائي ، لعدم اختلاف الإنسان المتحضر عن البدائي إلا بالمجموعة الهائلة من المعلومات والعادات التـــى حصل عليها من خلال الوسط الاجتماعي الذى يحيا فى كنفــــه ، لأن مـــا اكتسبه الإنسان على مر العصور لم يمحُ ما كان موجوداً فى المجتمعـــــات البدائية وذلك "برغم الاختلاف البين بين مجتمعاتنا المتمدينة ومجتمع الخليقة الأول ، فإن هناك تشابهاً أساسيا بينهما"(١).

وفى الواقع إن مجتمعاتنا المتمدينة هي أيضــــاً مجتمعـــات مغلقــة. صحيح أنها أكثر اتساعاً من تلك الجماعات التى أوجدتها الغريزة ، ولكنــها مع ذلك لا تمت بصلة إلى المجتمعات المفتوحة. هناك مطلــب اجتمـــاعي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواجب الأخلاقي ، يتمثل ذلك المطلب فـــى الحاجــة الضرورية إلى المجتمع المفتوح الذى يجسد الإنسانية بكاملها .

ويذهب الناس إلى أن الفضائل المدنية نحصل عليها مـــن الأســـرة ، فيترتب على ذلك أننا نحب الوطن ، وإذا حدث هذا ، فإنه يؤدى إلى محبــة الإنسانية. وتلك النظرة قاصرة وهى نتيجة للموقف العقلي المحض الــــذى يقفه الإنسان إزاء نفسه ، فوقع فى ظنهم أن العاطفة واحدة ، كل ما هنـــالك أنها تتسع ، وتظل هكذا حتى تشمل الإنسانية بأكملها. ويترتب على ذلـــك نظرتهم الخاطئة التى تذهب إلى أن الجماعات الثلاث المتمثلة فى الأسرة ، والأمة ، والإنسانية ، تتضمن عدداً يزداد من الأفراد ، ويترتب على ذلـــك وبنفس النظرة إلى الحب ، فيتم اتساعه بشكل تدريجي ليشـــمل الإنسانية.

ومما رسخ هذا الوهم أن الجزء الأول من هذه الحقيقة على اتساق مع الواقع ، ألا وهو أن الفضائل العائلية على ارتباط بالفضائل المدنية ، وذلك نتيجة تداخل الأسرة ، والمجتمع ، وبينهما اتصال وثيق ، تلك النظرة خاطئة لأن "*هناك تضاد بين المجتمع الذى نحيا فيه وبين الإنسانية عامة كالتضاد بين المغلق والمفتوح. ويعد الفرق بينهما فرقاً فى النوع لا فى الدرجة*" (٢).

إن تناولنا جزءاً من فلسفة "برجسون" بشكل منفصل يعد تشويها لتلك الفلسفة ، على اعتبار أنها " تحاول الكشف – عن طريق الحدس – عن الخاصية الأساسية للوجود ألا وهى الديمومة أو الصيرورة ، ونرى أن هذا الزمان المطلق إلى الديمومة يتمثل فى تدفق مستمر لوثبة حيوية تنشأ عنها ومن خلال تطور صور الحياة المختلفة . ثم تتدخل هذه الوثبة فى صميم حياتنا الأخلاقية والدينية فتنشأ عنها الأخلاق المفتوحة والأخلاق المغلقة ثم الدين بنوعيه : المتحرك والساكن ، ولكل منهما مجاله الخاص وطبيعته المميزة (٣).

لذلك تعرضنا بشكل مختصر إلى معنى الديمومة أو الصيرورة والوثبة الحيوية .

وينقسم البحث إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة :-

الفصل الأول - الإلزام والضرورة .

الفصل الثاني - الأخلاق بين الفردية والاجتماعية .

الفصل الثالث - الواجب والعقل .

الفصل الرابع - الأخلاق الكاملة .

أ - الأخلاق الإنسانية .

ب- الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة .

ج- التربية الأخلاقية .

الفصل الأول

الإلزام والضرورة

إن السلوك الإنسانى عامة ليس سلوكا عشوائيا ولا يحـــدث بشـــكل عفوى ، لكنه سلوك إرادى منظم . قد ينساق الفرد وراء إحدى نزواتـــه ، ولكنه قبل أن يسلك هذا المسلك اللا أخلاقى ، يتوقف عن ممارســـة هـــذا السلوك ، ويسلك سلوكا أخلاقيا ، ويرى أن هذا السلوك هو الذى يجب عليه اتباعه . إن الذى يجب فى مجال السلوك الأخلاقى ، هو ما نطلـــق عليـــه الإلزام . إن الإلزام مرتبط بالطبيعة الإنسانية القادرة على الاختيار ، ويتـــم ذلك من ذاته وبحرية كاملة . أما الضرورة الطبيعـــة فـــهى ســـارية فـــى الأشياء، وهى نظام مرتبط بالحوادث اضطرارا ومتحد مع طبيعتها .

نتساءل منذ الطفولة عن القوة التى تجعل الآباء والمعلميـــن يقفـــون حجر عثرة فى سبيل ما نرغب فى تحقيقه ولاسيما الانتقال من لـــذة إلـــى أخرى . وفى الوقت ذاته كنا نشعر أن هؤلاء الآبـــاء والمعلميـــن ليســـوا مصدراً لهذه النواهى ، ولكنهم أصحاب رسالة يحملونها نيابة عن غـــيرهم وإن كنا عندئذ نجهلها . ومع ذلك كنا ندرك أن هناك عبئا ثقيلا غير محـــدد الملامح يجثم على صدورنا بواسطتهم . ذلك هو المجتمع الذى يحتوى على مجموعة من العادات القادرة على تلبية حاجات الجماعة . والطاعة إمـــا أن تكون لإنسان يأمرنا نيابة عن المجتمع ، وإما إنها طاعـــة غـــير محـــددة لصدورها عن الجماعة نفسها ، دون أن يتسنى لنا أن ندركها بشكل واضح محدد . وكل عادة من عادات الطاعة لا تترك لنا فرصه الاختيار ، بل هى

تضغط على إرادتنا . وفى الواقع نجد أن هذه العادات يعضد بعضها بعضا، وأنها ليست منفصلة بمعنى أن كل عادة ليست متقوقعة على ذاتها ، بل إننا نشعر أن هناك اتصالا بين هذه العادات . وكل عادة إنما تؤدى دوراً اجتماعيا ، سواء أكان بشكل مباشر أو غير مباشر ، ولذلك فإن عاداتنا متماسكة ، وبينها ترابط . وحتى إن بدت لنا على أنها منفصلة عن بعضها بعضا ، فإنها فى هذه الحالة تمثل إلزامات صغيره ، ولكنها تمثل جزءاً من الإلزام بشكل عام . وهذا الكل الذى يتضمن الأجزاء ، يرجع إليه فى الوقت نفسه الفضل للأجزاء ، فى أن الكل يتمتع بهذه المكانة . حيث يعود الكل فيهب كل جزء من هذه الأجزاء السلطة التى يتفرد بها . وهكذا نجد أن للكلى دور فى تقوية الجزئى ، ونجد ذلك عند ترددنا إزاء واجب منفصل بقولنا هذا واجب . وفى الواقع أننا لا نفكر فى الإلزامات الجزئية ، ثم نقوم بضمها إلى بعضها البعض ، لتكون بعد ذلك إلزاما كليا [٤].

فالمجتمع متغلغل فى كل عضو من أعضائه ، وينعكس فى سلوك كل فرد من أفراده ، ولكننا لابد من التنويه على أن المجتمع البشرى يتكون من كائنات حرة ، ولكن مثل هذه الإلزامات التى يفرضها المجتمع ، هى التى تمكنه من البقاء وتضمن له الاستمرارية . كل هذا يجعلنا نعتقد بأن هذا النظام على غرار نظام الطبيعة . ونحن هنا لا نتحدث عما يتفق عليه الناس سواء أكان بالموافقة على بعض الأفعال أو رفض بعضها الآخر، فالإنسان وان لم يأخذ بالقواعد الأخلاقية ، فإنه على الأقل يكون حريصا على أن يظهر بمظهر من يلتزم بها ويقوم برعايتها . وكما أننا فى الواقع لا نرى أثرا للمرض عند متابعتنا للمارة فى الطرقات ، فكذلك لا نستطيع أن نشاهد أفعالهم التى تتناقض مع القواعد الأخلاقية وذلك " برغم قسوتنا

فى الحكم على الناس ، ففى أعماقنا ، اعتقاد راسخ ، انـــهم خـــير منـــا ، ويرتكز جزء كبير من الحياة الاجتماعية على هذا الوهم الموفق " [٥].

وقد يكون وراء الأمر الاجتماعى أمرا دينيا ، وقد اختلفت وجـــهات النظر وذلك فيما يتعلق بتحديد دور الدين ، فسواء كان اجتماعيا بـــالجوهر أو العرض ، فهناك دور لاشك فيه للدين ، ألا وهو – أى الدين – قد كانت له دائما وظيفة اجتماعية ، وبالتالى له دور مؤثر على أفراد المجتمع ولـذا نجد أن الدين " يستهدف التأثير فى الإنسان باطنيا وجوهريا وليس غـرض الدين أن يبلغ تأثره الأفعال الظاهرة والعادات والتقاليد فقط ، بل الموجـــود نفسه ليبلغ أغوار عواطفه ورغباته وإرادته " [٦].

إن العقوبة التى يحددها المجتمع قد تؤدى إلى خلل بمعنـــى أن تلـك العقوبة قد يتحملها برئ ، وقد يفلت منها مجرم ، ونادرا ما نأخذ جزاء مـــا قدمناه فى المجتمع من عمل خير ، وليس هناك مـــيزان إنســانى يمتلـك المقدرة على أن يزن العقاب والثواب كما ينبغى أن يكون . وفى هذه الحالة نجد الوظيفة الحقيقية للدين . فكما أن المثل عند " أفلاطون " تعنى الحقيقـــة الكاملة ، ولا تعترف بالنقص وكل ما هو كائن فى المثل ذو طبيعة كاملـــة كمالا مطلقا ، وكل ما فى العالم لا يخرج عن كونه محاكيا لعالم المثـــل ، وبالتالى يعتبر على النقيض مما هو موجود فى المثل ، وذلك فيما يتعلـــق بالنقص ، وأن هذا العالم ما هو إلا صورة باهتة لما هو موجود فى المثـل. فكذلك الدين يتعامل مع هذا العالم على أنه عالم النقص والظلـــم والشـــر ، ولكن ليس هذا نهاية المطاف ، ولكن هناك العالم الأعلى الكامل الذى يمثـل الحقيقة المطلقة وليس منفصلا عن هذا العالم ، وكل ما حدث من نقص فى هذا العالم فسيتم فى الملأ الأعلى بإعادة الحق إلى كل ذى حق " وهكذا بعد

أن أضعف الرأى العام ما بين الأمر الاجتماعى والقانون الطبيعى من فوارق فإن الدين محا ذلك " (٧).

قد يقع فى ظن الإنسان من الوهلة الأولى انه حر ، وعلى أنه قادر أن يفعل ما يشاء ، وبوسعه أن يحقق رغباته ، وان يفعل كل ما تصبو إليه نفسه من نزوات ، ولا يفكر إلا فى ذاته ، ويسقط من حساباته كل ما يوجد حوله من أفراد داخل المجتمع الذى يحيا فى كنفه . وبمجرد أن تهم إرادته فى تحقيق ما يريد من رغبات ، يجد قوة معاكسة تقف فى وجهه بقوة وحزم ، تلك القوة تتكون من القوى الاجتماعية ، وهى على النقيض تماما من الدوافع الفردية التى توسوس للإنسان أن يفعل ما يريد ، تؤدى بهم إلى نظام قريب الشبه من النظام الذى نجده فى الطبيعة " إذا مُلكت الوعى خلية لأى كائن حى للحظة ما ، فإنها ما تكاد تفكر فى التحرر منه ، حتى تقيدها الضرورة مرة أخرى " (٨).

وقد يتمكن الفرد من تحطيم الضرورة التى له دور فى إيجادها ، ولكنه خاضع لها ، لأن الشعور بالضرورة وإن كان مصحوبا بإمكانية الإفلات منها ، هو أيضا ما نسميه الإلزام ، وهكذا نجد أن " العادة من الطبيعة بمثابة الضرورى من الإلزام "(٩).

ولكن كل إنسان منا ينتمى إلى المجتمع ، وفى الوقت ذاته ينتمى إلى نفسه . فإذا تعمق الفرد نفسه ، أدى به ذلك إلى الوقوف على شخصيه أصيلة متفردة ، وكلما تعمق فى ذلك اكتشف أصالة أمتن . وتلك الفردية المتميزة لا يمكن أن تقاس بغيرها ، ونعجز عن التعبير عنها. وإن كنا نتناول الجهد الذى من خلاله يتسنى لنا الوقوف عما يوجد فى أعماق

النفس، فإن هذا الجهد على الرغم من إمكانية تحقيقه ، فإن هذا نـادرا مـا يحدث . وأما الإنسان يدرك أن الوجـود الحقيقـى يتمثـل فـى الوجـود الخارجى، عند النقطة التى تتواجد فيها الذات مع غيرها مـن الـذوات ، وعندئذ يتجلى تماما البعد الاجتماعى المتـأصل فـى الكيـان الإنسـانى "والملاحظ فى العادة أنه لما كان من الضرورى للمجتمع أن يحافظ علـى بقائه ، وأن يعمل على صيانة وحدته وتحقيق تماسكه ، فإن الفرد لابـد أن يجد نفسه بازاء ضغط اجتماعى بمقتضاه تلزمه الجماعة بأن يحترم قواعـد خاصة ، مستعينة فى ذلك بمجموعة من الجزاءات المادية والأخلاقية التـى تضمن بها تحقيق ذلك " الإلزام " ومعنى هذا أن الأخلاق لابد أن تتحد بادئ ذى بدء صورة " تنظيم " اجتماعى فيه يخضع كل فرد لمقتضيات الحيـاة الجمعية ، فيأتلف من ذلك " عقل جمعى " شبيه بما تصوره دور كايم"(١٠).

وهنا يطرح السؤال نفسه : هل يسقط برجسون الأخلاق الفرديـة ، ومن ثم لا يعير اهتماما إلا بالأخلاق الاجتماعية؟

الفصل الثانى

الأخلاق بين الفردية والاجتماعية

لا يوجد انفصال فى الأخلاق بين البعدين الفردى والاجتماعى - كما يذهب برجسون إلى ذلك - ولا صحة لما يتردد من أن الأخلاق الاجتماعية تسقط من حساباتها تماما الواجبات الفردية . إذ إنه فى الواقع ، فى حالة افتراضنا عدم وجود إلزام سوى أمام الآخرين ، لا نستطيع أن نغفل فى الواقع إلزامنا تجاه أنفسنا ، لأن التضامن الاجتماعى لا يستمد قوته إلا بإضافة الأنا الفردية إلى الأنا الاجتماعية فى كل فرد منا . وتمثل الأنا الاجتماعية إلزاما تجاه المجتمع . وإن لم يكن للمجتمع وجود بداخلنا ، لما وجد له سلطان علينا . وكون المجتمع له وجود بداخلنا يجعلنا لسنا فى حاجة إلى التوجه إليه ، ولكن نكتفى فقط بأنفسنا . ووجود المجتمع لا يكون فى كل منا بنسب متساوية ، وثمة تفاوت قائم بين الأفراد ، ولكن بشكل عام لا يوجد من يمتلك مقدرة الانعزال بشكل كامل ، علاوة على عدم وجود فرد لديه الاستعداد فى قبول الانعزال ، لان الفرد لديه إحساس بأن نسبة كبيرة من قوته إنما يستمدها من المجتمع . وحتى إذا افترضنا أن الإنسان لديه رغبة فى الانعزال ، فإنه يفشل فى ذلك ، لأن ذاكرته وخياله مرتبطان ارتباطا كاملا بما غرسه المجتمع ، علاوة على أن المجتمع موجود فى اللغة التى يتحدث بها ، فالإنسان فى وحدته ، وفى تفكيره بمفرده ، يتحدث إلى نفسه ويخاطبها . بالإضافة إلى أن الاتصال النفسى يمثل للإنسان قوته، فسرعان ما يسيطر عليه الإحباط واليأس عندما يدرك أن عليه بقوته الفردية مواجهة التحديات المتجددة . فالإنسان يستمد من المجتمع الذى

يرتبط به وإن كان على مستوى الخيال ، القوة والحيوية والمجتمع متواجد أمامه ، حتى وإن رغب فى إسقاطه من حساباته . فالفرد يحتفظ بالأنا الاجتماعية فى نفسه ، ويتصرف بمفرده كما يستمد المساعدة من المجتمع "والذين فرضت عليهم الظروف معايشة الوحدة فترة من الزمن ، ولم يعثروا فى ذواتهم على موارد الحياة الداخلية العميقة ، يعلمون أكثر من غيرهم مشقه إطلاق العنان لأنفسهم ، حتى لا يحدث خلل فى علاقة الأنا الفردية بالأنا الاجتماعية ، لذا لديهم دقة فى صيانة الأنا الاجتماعية حتى لا يتراجع شئ من قوتها تجاه الأنا الفردية"(١١).

فالقلق الذى يقع إنسان فريسة له ، لا يخرج عن كونه خلل فى علاقة الأنا الاجتماعية بالأنا الفردية . لو أننا قمنا بتحليل دافع عذاب الضمير الذى يتعرض له مجرم متمرس . فى بداية الأمر قد نعتقد أن الخوف من العقاب هو الذى يستحوذ على اهتمام المجرم ، بدليل الحذر الذى يتخذه المجرم محاولا إخفاء جريمته ، حتى يصعب التعرف عليه ، ومقدار الفزع الذى يصاب به عند معرفة بعض التفصيلات التى سقطت من حساباته ، مما يترتب عليه ، الوصول إلى الدليل الحاسم الذى يؤكد ارتكابه للجريمة . ولكن علينا أن نحاول أن نعيد النظر عن قرب ، سنجد أن محاولة تحاشى العقاب ليست هى شغله الشاغل ، مقارنه بمحاولته طمس الماضى ، وكأن لسان حاله ، يرغب فى جعل الجريمة نسيا منسيا . فالجريمة عندما تكون مجهولة من قبل الناس فلاوجود لها . وبعد أن يحقق المجرم ما يصبو إليه من إخفاء جريمته عن الناس ، لا يستطيع أن يخفيها عن نفسه ، عندئذ يعرف انه مازال مجرما ، وتلك المعرفة تبعده عن المجتمع رويداً رويداً ، بعد أن كان يراوده الأمل أن يبقى فيه بعد طمس

جريمته وإخفائها . بعد ذلك يسيطر عليه شعور عام بأن الاحترام الذى يحظى به من المجتمع الآن ليس له ، وإنما إلى شخصه السابق الذى لم يعد له وجود . ويعلم أن المجتمع لا يتعامل معه ، بل يتعامل مع شخص آخر، اصبح غير موجود . أنه الإنسان الوحيد الذى يعرف من هو ، فيحيا بين الناس وهو فى عزله عنهم ، خير له أن يحيا فى جزيرة نائية بمفرده ، لأنه فى هذه الحالة تحمل عزلته معه المجتمع الذى يستمد منه سنده وقوته ، أما حالته الراهنة فقد انفصل تماما عن المجتمع أو بمعنى آخر اصبح هناك حاجز بينه وبين المجتمع . إذا قدر للمجرم أن يعترف بجريمته ، فإنه عندئذ يعود إلى المجتمع ويشعر باندماجه فيه ، وفى هذه الحالة يتعامل الناس معه لا مع شخص آخر . ذلك هو المجتمع الذى يتضمن من القوة ما يجعل المجرم يعترف بجريمته ، على الرغم من أنه قد ارتكب جريمته ولم يشاهده إنسان أو يترك من ورائه دليلا يؤدى إلى التعرف عليه . وقد لا يعترف المجرم بهذه الصورة ، فيكتفى بالاعتراف إلى صديق أو إلى رجل فاضل . وباعترافه بجريمته إلى شخص واحد ، يعاود اتصاله بالمجتمع ، وإن كان ذلك يتم عند نقطة واحدة " افتراضا لم يشعر الفرد باندماجه فى المجتمع ، على الأقل يشعر بأنه بجانبه ، وأنه قريب منه ، وأنه لم يعد غريبا عنه ، وأنه فى جميع الأحوال لم ينعزل عنه تماما ، مع ما يحمله فى نفسه تجاه المجتمع "(١٢).

وحتى نتعرف على مدى ارتباط الفرد بالمجتمع علينا الوقوف على حقيقة هذه العلاقة . فى المواقف العادية ، نحن نتصرف وفقا لما تمليه علينا الواجبات دون أن نفكر فيها . ولكن إن كان علينا أن نستحضر هذه الواجبات فى كل عمل نقوم به ، وأن نقوم بعمل صياغة لمثل هذه

الواجبات، لأدى ذلك إلى اعتبار الواجب بمثابة عبء ثقيل ، غير أن العادة تعفينا من ذلك . وحسب الإنسان فى كثير من الأحوال أن يـــترك لنفســه العنان ، فسيجد أنه يقدم للمجتمع ما يطلب منه . بالإضافة إلى أن المجتمــع قد ساعدنا كثيرا فى هذا الصدد ، بأن وضع بيننا وبينه كثيرا من الوسطاء، فكل فرد منا له عائلة ومهنة ، علاوة على أنه ينتسب إلى ناحية ومركـــز ومقاطعة ، فإذا كان اندماج طائفة من هذه الطوائف فى المجتمع كـــاملا ، كان على الفرد أن يقوم بواجباته تجاه طائفة ، وفى هذه الحالة أدى ما عليه إزاء المجتمع . إن المجتمع هو الذى يحدد حياة الفرد اليومية ، وحياته مــع أسرته ، ومهنته التى يزاولها ، والفرد فى كل هذه الحالات ليـــس أمامــه سوى الخضوع لمثل هذه الأوامر ، وأن ينصاع للواجبات . وعلى المـــرء فى كل موقف أن يختار ، ولذا يتم الاختيار بشكل طبيعى ، لا يتناقض مــع القاعدة التى رسمها المجتمع ، وفى الوقت نفسه لا نشعر بما نفعل ، علاوة على عدم شعورنا بجهد يبذل فالمجتمع حدد لنا الطريق، وما علينـــا إلا أن نسير على هذا الدرب الذى رسمه لنا . إذا أخذنا الواجب من هذا المنطلـــق الذى تناولناه ، نجد أنه يتحقق بشكل آلى ، ولا يكلف الإنسان شيئا سوى أنه يرخى الزمام لنفسه ، فيحقق الواجب بما يمليه عليه المجتمع . غير أن هذه الصورة من الواجب ليست هى الصورة الوحيدة بمعنى أن الواجب ليـــس دائما هكذا ولكن توجد صورة أخرى من الواجب ألا وهى الصورة التـــى يبدو فيها التوتر ، عندئذ نجد أن الواجب يأخذ شكلا قاسيا صلبا ، بـــالطبع يوجد سبب أدى إلى ذلك ، يتمثل هذا السبب فى أن هناك حالات تقتضـــى فيها الطاعة مقاومة للذات . ومثل هذه الحالات وإن كان حدوثها نـــادرا ، فإنها ملحوظة ، لارتباطها بوعى شديد ، ويحدث ذلك فى حالات الـــتردد.

وفى الواقع إن هناك ارتباطا وثيقا بين الوعى والتردد أو بمعنى أصح إن الوعى هو التردد نفسه . فمهما كان القيام بالواجب أمراً طبيعيا ، فإن الإنسان يجد فى نفسه بعض المقاومة . نجد أن هذا الرأى يتضمن كثيراً من الصواب ، صحيح إنه من السهولة بإمكان أن نظل داخل المجتمع ، ولكننا نتذكر أن دخولنا المجتمع احتاج منا بعض الجهد ، وخير دليل على ذلك ما نلاحظه لدى الطفل من تمرد وما نقوم به من محاولات لتهذيبه ، حتى يتسنى لنا أن نفطره على النظام داخل المجتمع " وبرغم عدم استشارة الفرد لنفسه تجاه كل واجب من الواجبات إلا أنه يشعر بموافقته الضمنية عليها "(١٣).

وهنا نجد "برجسون" يعتمد على التشبيهات ليقرب الصورة التى يريد أن يؤكد عليها ، وهى أن الفرد حيال المجتمع شأنه شأن الفارس ما عليه إلا أن يستسلم للجري ، وإن كان عليه فى البداية أن يستقيم على السرج. لكنه هل يعنى هذا أن الواجب يتم تحقيقه آليا دون معاناة ، طالما أن الفرد انصهر داخل المجتمع وأصبح يحقق الدور المنوط به ، أم أن هناك عقبات تقف حجر عثره فى سبيل تحقق الواجب ؟ هنا ينقلنا "برجسون" إلى التفرقة بين الواجب الذى يتم دون معاناة أى أنه واجب مرتبط بالعادة وبين الواجب الذى يعترضه كثير من العقبات . وما نريد أن نؤكده عليه أن تلك العقبات هى عقبات مرتبطة بالشخص الذى عليه أن يؤدى الواجب أو بمعنى آخر بين ما يرغب فيه وبين ما يجب عليه أن يقوم به . تلك التفرقة بين ضربين من الواجب هى فى رأى "برجسون" لو أخذ بها الفلاسفة لاستطاعوا أن يتجاوزوا خطأ جسيم أفسد كثير من النظريات الأخلاقية ، ومع ذلك لاقتصارهم على تعريف الواجب بأنه حالة من القلق والتوتر ، وجهد يقوم به الفرد نفسه ، مما ترتب عليه اعتبار الواجب حادثا متميزا لا يمكن

مقارنته بغيره ، يتجاوز جميع الحوادث ، أو بلغة " كـــانط " كـــالجوهرة تستمد قيمتها من ذاتها . وعندما نتحدث عن الواجـــب يقفـــز إلـــى ذهننـــا " كانط " الذى جعل الواجب من أجل الواجب ذاته ، حيث لا يرتبط بالرغبة أو المنفعة وأن الإرادة الخيرة تعمل بناء على نداء الواجـــب ، ويجـــب ألا يخضع الواجب لأى تأثير حس أو موقف شخصى أو انفعالى ، ولا يخضـــع سوى إلى العقل " إن الضرورة العملية للفعل طبقا لـــهذا المبـــدأ ، وهـــو الواجب ، لا يستند مطلقا إلى المشاعر والانفعالات والميول ولكـــن يســـتند فقط إلى العلاقة بين الكائنات العاقلة . فى هذه العلاقة يجب أن تكـــون إرادة الكائن العاقل دائما كمشرعه ذلك أنه لا تستطيع علاقة أخـــرى أن تقدمـــه كغاية فى ذاته "(١٤).

وفى هذا الصدد يذهب د/ زكى نجيب محمود إلى أننا " نرى الأخـــلاق عند كانط مهمتها البحث عن المبادئ الاولية القبلية التـــى تـــبرر أحكامنـــا الاخلاقية ، أو بعبارة أخرى هى البحث عن مبدأ الواجب الذى يصدر عنـــه إلزامنا بأداء الواجب لذاته " (١٥).

من الطبيعى أن يوجد اختلاف بين لغة " كانط " و " برجسون " فـــى الأخلاق نتيجة اختلاف المنطلقات ، من فيلسوف يسمو بالأخلاق وينظـــر إليها على أنها متعالية لا ترتبط بالنتائج العملية عـــلاوة علـــى مفارقتـــها وسموها عن المجتمع وبين فيلسوف ملتصق بالمجتمع لا يتجاوزه . فنجـــد "برجسون" يذهب إلى أننا ملزمون بكثير من الواجبات ، ومن الطبيعـــى أن نخضع . لمثل هذه الواجبات ولكن قد يحدث ، استثناء فنقاوم فإذا حدثـــت المقاومة ترتب عليها القلق والتوتر ، يؤدى هذا إلى التصلـــب ، وبالتـــالى ننسب إلى الواجب هذا المظهر الجامد . يفكر الفلاسفة فى هـــذا التصلـــب وذلك عندما يرجعون الواجب إلى عناصر عقلية .

الفصل الثالث

الواجب والعقل

وهنا نتناول الواجب لنتعرف على المواقف المختلفة التى قد يقفها الإنسان إزاءه . نجد أن هذه المواقف تتمثل فى موقفين ، الموقف الأول هو أن نسير فى الطرق المحددة لنا من قبل المجتمع ونسلم بها ، وأما الموقف الثانى فيظهر بوضوح عند التردد والتفكير ، وفى هذه الحالة نتناول الموضوعات تناولا جديداً . ولكن الموقف الأول يمثل موقف الأغلبية من الناس . ويتعامل مع الواجب على أنه نتاج العديد من العادات التى تعودنا أن نخضع ونستجيب لها تمشيا مع المطالب الاجتماعية . ولذا يستمد الواجب من المطالب الاجتماعية وجوده . بينما ذهبت الفلسفة إلى أن العقل مصدر الواجب ، انطلاقا من وظيفة العقل المنظمة لدى الكائن العاقل ، حتى يتحقق الانسجام وعلى هذا " لا يخرج اعتقادنا هذا عن كونه اعتقاد بأن الجناح فى الآلة هو الذى يجعلها تدور "(١٦).

والمطالب الاجتماعية يوجد بينها انسجام واتساق ويكمل بعضها بعضا. فالإنسان وإن كانت أخلاقه حظها ضئيل من العقل ، فإنه بارتباطه بما تمليه عليه المطالب الاجتماعية ، التى تستحوذ على الانسجام يظهر بوضوح بعض النظام العقلى فى سلوكه . وكلما كان المجتمع قريبا إلى الطبيعة ظهر بوضوح عدم الانسجام . وخير دليل عى ذلك عند البدائيين نجد أن كثيرا من الأوامر والنواهى لديهم مرتبطة بخرافات وأفكار غير محددة . وعلى الرغم من ذلك نجد هذه الأوامر والنواهى عديمة القيمة ، بل إنها

لا تخلو من الفائدة ، انطلاقا من أن خضوع الجميع لقواعد محددة حتى وإن كانت ساذجة تصبح عاملا مؤثرا فى ترابط المجتمع " وبناء عليه ، فإن المنطق متمكن فى المجتمعات الراهنة . يكفى للمرء أن يسلم بهذه المبادئ، حتى يحيا طبقا للعقل ، وحتى إن لم يعقل سلوكه "(١٧).

وهكذا نجد أن الواجب يطبق على الإرادة لدى الأفراد إطباق العادة. وكل واجب يتبعه العديد من الواجبات المتراكمة ، ويتم الاستفادة منها جميعا حتى يتسنى لهذه الواجبات جميعا الضغط علينا لتتم الاستجابة . وبالقطع يختلف الواجب عند "برجسون" عنه عند " كانط " اختلافا واضحا بل ، إنهما على النقيض تماما . لأن الواجب عند " كانط " يأخذ شكلا مطلقا. وحتى تكون صورة الواجب أقرب إلى الوضوح ، نقوم بعرض مثال من الأمثلة العديدة التى يقدمها " كانط " للتفريق بين الفعل الذى يتفق مع الواجب ، والفعل الذى يختلف مع الواجب . نجده يذهب إلى أن الإنسان حينما يحافظ على حياته بطريقه تلقائية ، فإن محافظته هذه لا تتفق مع الواجب عند " كانط " ، وأنها تتفق مع الواجب عندما ييأس الإنسان من الحياة ، نتيجة ما يتعرض له من كوارث ومصائب ، ويصبح من المفيد له أن يتخلص من الحياة ، إذا حافظ على حياته وامتنع عن الانتحار على الرغم من عدم رغبته فى الحياة ، هنا يتسق فعله مع نداء الواجب وفى هذا يذهب " كانط " إلى أنه " عندما يدمر الحزن بدون أمل الرغبة فى الحياة، وعندما يحب الشخص التعس حياته ، وهو قوى الروح ، على الرغم مما يواجهه من يأس ، وإذا كان يرغب فى الموت ، ومع ذلك يستمر فى الحياة التى لا يريدها لا بسبب الميل أو الخوف ولكن بمقتضى الواجب عندئذ فإن قاعدته ذات مضمون أخلاقى " (١٨).

وهكذا نجد أن الواجب يأخذ بعداً ساميا فريداً لدى " كانط " ، بينما عند " برجسون " يأخذ بعداً مختلفا . وحتى يتسنى لنا أن نلقى الضـــوء علـــى الواجب عند "برجسون" فيضرب لنا مثالا على أمر مطلق محض. لنتخيـل نمله وقد دب فيها التفكير للحظة ، فستعرف أنها مخطئه فيما تمارسة مـــن عمل دائم مستمر لا ينقطع فى سبيل الآخرين . عندئذ يسيطر عليها الـتردد ويتسلل إليها الكسل . ولكن هذا الموقف الذى يتمثل فى التردد والكسل لــن يـستمر إلا للحظة ، وهى اللحظة التى استغرقها التفكـــير . وعنـــد انتـــهاء اللحظة تستعيد الغريزة مكانتها ، وتعود النملة إلى عملها الذى كانت عليه ، وعندئذ سيعترف العقل بأنه يجب لأنه يجب . والأمر المطلق المحض هـــو من طبيعة غريزية " ومما لاشك فيه ، أن ميل النشاط المبذول لاتخاذ شـكل الغريزة ، على كونه عاقلا أخذ هذا الأمر الشكل المطلق . والنشاط الـــذى بدايته العقل ثم يأخذ محاكاة الغريزة هو مـــا نطلـــق عليـــه العـــادة عنـــد الإنسان "(١٩).

ويطالبنا "برجسون " بالتخيل ، وهو يلجأ إلى ذلك كثيرا حتى يتسنى لنا فهم ما يرمى إليه ، فيذهب إلى أننا لو تخيلنا اتجاهين للتطور ، وفى نهايـــة هذين الاتجاهين مجتمعان. فمما لاشك فيه أن المجتمع الغريـــزى ســـيبدو طبيعياً ، لأن ما يربط بين أفراد خلية النحل أشبه بما يجعل خلايا الكائنـــات الحية مرتبطة ببعضها البعض. وامتداداً لموقفنا التخيلى ، لو افترضنـــا أن الطبيعة على الطرف الآخر ، أرادت أن توجد مجتمعـــات يحصـــل فيـــها الأفراد على بعض من الحرية ، مما يجعل لديهم القدرة علـــى الاختيـــار. عندئذ ستحاول الطبيعة أن تجعل النتائج التى يحصل عليها العقل متسقة مع نتائج الغريزة ولذا نستعين بالعادة ، وسيكون مجموعة هذه العـــادات هـــى

أساس المجتمعات ، وفى الوقت نفسه شبيهة بالغريزة من كل الوجـــوه "إن هذا ما أطلقنا عليه مجموع الإلزام. نعم إن المجتمعات المرادة هنـــا هـــى المجتمعات البدائية. إن المجتمع الإنسانى مهما يتعقد ويصل إلى الروحيـــة، فإن الركائز التى يرتكز عليها ، أو قل نية الطبيعة فيه ، مستمرة كما هـــى لا تتغير"[٢٠].

وهكذا نجد أن العقل والغريزة صورتان من صور الوعى ، كانا فـــى البداية متداخلين ، ثم أخذا فى النمو والانفصال. وكان هذا النمو فى خطيــن كبيرين فى سلسلة تطور الحياة الحيوانية ، الحلقيات والفقريات. فكان فـــى نهاية الخط الأول غريزة الحشرات ، وفى نهاية الخط الثانى العقـــل. وإذا يصل العقل إلى ذروته فى الإنسان تصل الغريزة إلى ذروتها فـــى عـــالم الحيوان لدى النمل والنحل. والاختلاف بين العقل والغريزة ليس اختلافاً فى الدرجة بل أنه اختلاف فى الطبيعة ، حيث يذهـــب برجســـون إلـــى أنـــه "لا وجود للعقل إلا ويكشف عن آثار للغريزة ، كما أن وجود الغريزة يحتم إحاطتها بحاشية من العقل التى تسبب كثيراً من الأخطاء. يوجد فى الغريزة العقل سواء كان وجوده قليلاً أو كثيراً ، فقد توصل بعضهم أنه لا اختـــلاف بين العقل والغريزة من حيث النوع ، ولا يوجد فارق فى درجة التعقيـــد ، ومن الممكن أن نعبر عن أحدهما بالمصطلحات التى تواتم الآخـــر. وفـــى الواقع إنهما لا يتواءمان إلا إنهما يكمل أحدهما الآخر. وهما لا يتواءمـــان إلا أنهما مختلفان"[٢١].

والمعرفة الغريزية معرفة باطنه مليئة ، بينما المعرفة العقلية معرفـــة خارجية خاوية. على أن الابتداء للغريزة وليس للعقل ، انطلاقـــا مـــن أن "حاجة الغريزة إلى العقل أقل من حاجة العقل إلى الغريزة ، وذلك لوجـــود

درجة عالية من التنظيم العضوى لدى الحيوان ، وسما إلى ذلك من خلال الغريزة فحسب"(٢٢).

وتنحصر وظيفة الغريزة فى تقرير ما هو كائن ، بينما المعرفة العقلية تنحصر وظيفتها فى بيان الصلة بين المقدمات والنتائج على اعتبار أن "العقل يفهم الواقع ، بينما الغريزة هى التى تدبر سلوكنا "(٢٣).

وكلاهما أى الغريزة والعقل يستخدم الآلات. يبتكرها العقل ، ولذا هى متغيرة ، وغير ثابتة ، بينما الغريزة اعتمادها على ما تقدمه لها الطبيعة ، فهى ثابتة غير متغيرة ولذا "استطاع الإنسان أن يخترع من الآلات ما لم يخطر للحيوان على بال ، بينما ظل الحيوان أسيراً لتلك الآلات التى أمدته بها الطبيعة وبالتالى فإن الذى يميز الإنسان العمل وليس الحكمة. فهو إنسان صانع Homo Faber قبل أن يكون إنساناً حكيماً Homo sapiens"(٢٤).

وفى المجتمع الحيوانى النظام ثابت لا يتغير ، لكن المجتمع الإنسانى متغير غير ثابت ، انطلاقاً من طبيعته المفتوحة القادرة على إحداث التقدم والتطور. وكلما أخذنا فى البحث عن مصدر الواجبات المختلفة وجدنا أن الواجب أقرب إلى أن يكون ضرورة من الضرورات ، وهو بهذا يقترب من الغريزة بكل ما تتصف به من قهر. لكن من الخطأ الجسيم أن نرجع الواجب إلى الغريزة ، انطلاقاً من أن "المفترض قوله على الدوام انه ليس هناك واجبٌ غريزى فى مضمونه ، وإن مجموع الواجب كان يمكن أن يكون غريزيا فى المجتمعات الإنسانية لولا وجود عقل وإمكانية للتغيير"(٢٥).

وهنا نجد سؤالاً يطرح نفسه ألا وهو ماذا يكون نمط الواجب لو أن المجتمع الإنسانى كان غريزياً فقط ولا يمتلك العقل ؟ عندئذ لن يكون للواجب معنى ويفقد طابعه. حيث إننا لا نستطيع أن نذهب إلى أن عناصر الكائن الحى ، المرتبطة بنظام محكم ، أن لديها إحساساً بالواجب. فالغريزة الاجتماعية فى النمل ، وهذا يعنى الدافع القوى الذى يجعل النملة تقوم بعملها على أكمل وجه ، لا تختلف تلك الغريزة فى شئ عن الخلية الموجودة فى الكائن الحى التى لا تمتلك سوى العمل فى إطار المصلحة العامة. وكلا الموقفين لا نستطيع أن ندعى بوجود واجب كل ما هنالك ضرورة تسيطر من أجل تحقيق هدف بعينه لا يمتلك الكائن الحى سوى الخضوع له "لأن وجود الحرية للكائن الحى تشعره أنه ملزم بواجب. ولو تفحصنا كل واجب على حده لوجدناه متضمناً الحرية"(٢٦).

ولكن حديثنا إلى الآن لم يتجاوز المجتمعات المتقوقعة على ذاتها التى تفتقر إلى الانفتاح على كافة المجتمعات. إنهم يفضلون الغموض ، ولا يقطعون بشىء ، ولسان حالهم يذهب إلى أن المجتمع الإنسانى متحقق الآن، ولا حاجة بنا إلى أكثر من ذلك. وهنا يطرح سؤال نفسه إذا كان المجتمع الإنسانى غير متحقق ، وهناك مطلب اجتماعى من وراء الواجب الأخلاقى المتمثل فى احترام حياة الآخرين وما إلى ذلك ، فما هو المجتمع الذى ننادى به ؟ بدون شك هو المجتمع الإنسانى أو المجتمع المفتوح ، الذى يحترم الإنسانية متجاوزاً النظرة الضيقة. فلنستعرض ما يحدث فى أزمنة الحرب ، سنجد أن القتل والخيانة والكذب والغدر من الأمور المباحة بل والمشرّفة. وهنا نجد أنفسنا وجها لوجه مع حقيقة لا اختلاف عليها ، أكان يمكن أن يحدث هذا التبدل بهذه البساطة والسرعة ، لو أننا كنا نقف موقفاً إنسانياً ؟ لن يقف المجتمع إزاء ما يحدث هذا موقفاً سلبياً بل يحاول

الدفاع ، ولكن ماذا يجدى الدفاع فيما هو ماثل أمامنا من أمور لا خلاف عليها وليست فى حاجة إلى تعليق. سيذهب إلى أن الواجبات التى يفرضها نحو الإنسانية ثابتة ولا اختلاف عليها ، كل ما هنالك توجد بعض الظروف القهرية التى لا نملك تحاشيها ، تقف حجر عثرة فى سبيل تحقيق الواجبات. ومما يتفق مع طبيعتنا الفكرية إننا نعتبر الأمور النادرة أموراً غير طبيعية وينبغى ألا نعتد بها ، ومن أمثلة ذلك المرض. فى حين ماذا يقول الواقع، يذهب إلى أن المرض شأنه شأن العافية فالعافية إذا نظرنا لها عن كثب وجدنا أنها جهد مستمر يبذله الإنسان لتحاشى المرض وكذلك الإنسان فى حالة السلم ، نجد أن السلم لا يخرج عن كونه تهيؤاً لدفاع أو هجوم، فهو على كل حال استعداد للحرب. يؤكد هذا على ان كل هذه المبررات لا معنى لها ، ولا تخرج عن كونها هروباً من الواقع الذى نحيا فى كنفه، والذى يؤكد على أن هذه المجتمعات مجتمعات مغلقه نظرتها ضيقه الأفق حيث "توجد الغريزة الاجتماعية فى أعماق الواجب الاجتماعى وهى ثابتة بعض الشىء ، وتستهدف دوماً مجتمعاً مغلقاً ، مهما كان اتساع هذا المجتمع ، نعم إنها محاطة بأخلاق أخرى ، ولذلك تشد من أزر هذه الأخلاق وتمنحها شيئاً من قوتها. ولكنها لا تستهدف الإنسانية بأكملها ، لأن الأمة مهما اتسعت فالفرق بينها وبين الإنسانية كالفرق بين المحدود واللامحدود وما بين المغلق والمفتوح"(٢٧).

وهكذا نجد أن الأخلاق المغلقة هى الأخلاق التى "تتفق مع فكرة الواجب التى ينادى بها كانت"(٢٨).

وهكذا نجد أن تناولنا للواجب إلى الآن تم فى إطار ضيق ، وعلينا الآن أن ننتقل إلى الواجب بمعناه الأعم والاشمل ، أو بمعنى آخر ننتقل من النظرة الأخلاقية الضيقة إلى النظرة الأخلاقية الكاملة .

الفصل الرابع

الأخلاق الكاملة

أ – الأخلاق الإنسانية :

إن الأخلاق الإنسانية هي أخلاق قد تجسدت في شخصيات متميزة ، ولها وجود في كل الأزمنة ولا يقتصر وجودها على زمن دون غيره. وقبل أن تعرف الإنسانية القديسين في المعتقد المسيحي ، فقد عرفت حكماء اليونان وأنبياء بني إسرائيل ، وشخصيات بوذية وغيرهم كثيرين. وهنا نجد فرقا واضحا وذلك فيما يتعلق بالأخلاق التي تحدثنا عنها آنفاً وبين الأخلاق المتجسدة في شخصيات. وبالقطع هو فرق واضح لا مجال للاختلاف فيه ، فبينما الأخلاق الأولى هي أخلاق لا شخصية نجد أن الأخلاق الثانية هي أخلاق شخصية ، لا وجود لها بانفصال عن شخصيات ممتازة نتخذها قدوة نحتذي بها. وهكذا نجد أن الأخلاق الأولى تستمد عموميتها من موافقة الناس على قانون من قوانينها ، بينما الأخلاق الثانية تستمد عموميتها من محاكاة الناس لمثال يهتدون به ، وهنا نجد أنفسنا بازاء تساؤل "فلماذا كان للقديسين من يحاكيهم ، وكيف كان لعظام الرجال أن تجري الإنسانية في أثرهم ؟.. ولم يحتاجوا إلى أن ينادوا ، بل كان يكفي وجودهم ، لأن وجودهم وحده نداء. فبينما نلاحظ أن الواجب الطبيعي ضغط ، لا نرى في الأخلاق الكاملة إلا نداء"(٢٩).

ومثل هذه الأخلاق المتجسدة في شخصيات ممتازة ، نجد أن هناك تقارباً بين "وليم جيمس" و "هنري برجسون" ، وذلك فيما يتعلق بالتأثير

البالغ الذى تتركه مثل هذه الشخصيات ، والسعادة البالغة التى ينشرونها أينما وجدوا. وفى هذا يذهب وليم جيمس إلى أن "الحالة النفسية الكابحة للرفض الغريزى يبرهن عنها ليس فقط بواسطة إظهار الحب للأعداء ولكن بإظهاره لأى شخص كريه. فى سجلات القديسين نجد مزيج غريب فى البواعث المانعة فى هذا الاتجاه. يلعب التقشف دوراً ، وتمشياً مع المحبة الخالصة والبسيطة نجد الوضاعة أو الرغبة فى انتزاع الامتياز إملم الله .. تعتبر عناية المرضى مهمة انحرف لها بقوة الدينيون ، حتى فضلاً عن حقيقة أن التقاليد الكنيسية مهدت لهذا الطريق ولكن فى سجلات هذا النوع من المحبة نجد حالات تطرف مثيره من الإخلاص مفهومه فقط بجنون التضحية الذاتية المثارة فى الوقت نفسه. "فرانسيس أف اسيس" تقبل مرضاها المصابين بمرض الجرب ، و"مارجريت مارى الكوك" ، و "فرانسيس اكس فاير" و "القديس جون" وآخرون قيل أنهم جلبوا حالات الفرحة لمرضاهم بألسنتهم الموقرة ، وأن حياة هؤلاء القديسين أمثال "اليزابيث أف هنجرى" ، "ومدام سنتل" ، مليئة بنوع من المتعة فى مستشفى الصديد مما لا يتناسب عما قرئ عنهم ويحملنا على العجب فى نفس الوقت"(٣٠).

ولا يعرف طبيعة مثل هذه الشخصيات إلا من أتيح له الوقوف أمام شخصية من هذه الشخصيات الأخلاقية الكبيرة. وكل إنسان منا ، مرت به مواقف جعلته غير راض عما يسلكه ، فيجد نفسه إزاء تساول عما كان ينبغى عليه أن يكون موقفه ،لأن فلان أو فلان ينتظر منه فى هذه المواقف عملاً معيناً. قد يكون فلان هذا قريباً أو صديقاً نستحضره بالفكر ، وقد يكون إنساناً لم نراه نهائيا ، ولكن سمعنا أخباره فأصبحنا أسرى لما سمعنا

عنه ، وأصبحنا نخشى غضبه ويسعدنا رضاه. وليكن الشخص من يكون ، ولكن هنا حقيقة ينبغى أن نقررها ، وهى أن الأخلاق الأولى مرتبطة بواجبات غير شخصيه أقوى وأكثر تأثيراً ، وأما الأخلاق الثانية فهى على النقيض من ذلك. على اعتبار أن قواعدها مبعثره ويقبلها العقل دون أن يكون لها تأثير على الإرادة ، ولكن سرعان ما تتحول إلى قوة جارفة ، وذلك عندما تنصهر تلك المواعظ المتعددة فى شخصية الفرد. تلك هى الأخلاق القوية ، ولكن علينا أن نقف على مصدرها ونقترب لنتعرف على سر تميزها وتفردها. وحتى يتسنى لنا ذلك علينا أن نعود ثانيه لنقف على حقيقة الأخلاق الأولى. سنجد أن الأخلاق الأولى هى التى تستحوذ على تفكيرنا عندما يسيطر علينا شعور بأننا ملزمون إلزاماً طبيعياً ، وفوق هذه الواجبات هناك واجبات أخرى غير واضحة نتصورها ، كالتضحية والمحبة والتفانى. تلك الكلمات التى ننطقها عند تفكيرنا فى الواجب ، ويكفى أن تكون موجودة على أمل أن تتاح لها الفرصة لتمتلئ بفاعليتها ويكون لها تأثير ، وقد لا يتاح لها مثل هذه الفرصة "قلة من الناس لا تهتز إرادتهم إلا اهتزازاً بسيطاً ، وتكون الهزة من البساطة بحيث يمكن أن يطلق عليها أنها لا تخرج عن كونها واجباً اجتماعياً ، مع أنها تتمدد وتتسع، ولكنها سرعان ما يعتريها الضعف. وإذا امتلأت الطبيعة بالمادة ثم اضطربت المادة بالحياة ، فإن هذا يعد مؤشراً لميلاد حياة جديدة تعلن عن نفسها ، عندئذ ندرك انبثاق أخلاق جديدة"(٣١).

وقد نقف عند حب الإنسانية على اعتبار أنها الصفة التى تميز هذه الأخلاق الجديدة ، ومع ذلك إنها لا تعبر عن حقيقة هذه الأخلاق. لأن حب الإنسانية غير قائم بذاته ، وأن تأثيره لا يتم مباشرة ولكن بحاجة إلى

وسيط. والذين يعملون فى مجال التربية يعرفون أن التغلب على الأنانية لا يتحقق من خلال نصحنا لهم بالغيرية. حتى إننا نجد نفسا كريمة تتفانى بصدق ، فإذا عرفت أن عملها هذا من أجل النوع الإنسانى أصابها الإحباط، لأن الموضوع غير محدد. فإذا كان حب الإنسانية هو جوهر هذه الأخلاق ، فإن هذا ليشبه فكرة الوصول إلى نقطة يتحتم اجتياز المسافة الوسيطة. يعد هذا التشبيه صوابا من وجه ، وخطأ من وجه آخر. فإذا استحوذ على تفكيرنا المسافة ، والنقاط التى لا حصر لها والتى علينا أن نقطعها نقطة نقطة ، أصابنا اليأس والإحباط كما أصاب سهم "زينون". أما إذا طوينا المسافة طيا ، ولم يستحوذ علينا سوى الغاية ، فإن فعلنا عندئذ لا يخرج عن كونه فعلاً بسيطاً ، ونتجاوز هذا التعدد الذى لا نهاية له. وهنا نجد أنفسنا بإزاء تساؤل يطرح نفسه ، ما هى غاية هذا الجهد بالضبط ؟ يستوجب علينا للإجابة عن هذا التساؤل أن ننظر إلى الإنسان وذلك فيما يتعلق بوضعه الأخلاقى ، سنجد أنه فرد فى جماعه وبينهما اندماج قوى. ومن المشكوك فيه أن تتفق المصلحة الجزئية مع المصلحة العامة بشكل كامل. وليس بخاف علينا تلك الصعوبات التى واجهت المذاهب النفعية فى الأخلاق عندما تبنت المبدأ القائل بأن الإنسان لا يعترف سوى بمصلحته الخاصة ، وأنه عندئذ ينشد مصلحة الغير. لكننا نجد أن الإنسان فى سعيه إلى المصلحة الشخصية فى الغالب يسلك سلوكاً متناقضاً مع ما تقتضيه المصلحة العامة. لأن الفعالية العقلية عندما تختار ما بين المصلحة الشخصية والغيرية تصطدم بوجود الفعالية الغريزية التى أوجدتها فينا الطبيعة. منذ البداية ، وفيها يكاد يختلط الفردى بالجماعى. وهذا ما يتم داخل قرية النمل أو خلية النحل. بهذه الغريزة ربطنا الإلزام الذى يكون فيه

ما هو فردى واجتماعى مختلطين لا يتميز أحدهما عن الآخر. وقياسا على هذا الإلزام نستطيع إلى أن نذهب إلى أن الذى يقابل هذا الإلزام ، هو فرد متقوقع على ذاته ، ومجتمع منطو على نفسه. ولكون النفس فى هذا الوضع فرديه واجتماعية تدور معا فى دائرة واحدة ، لذا فهى مغلقه "وأما بالنسبة للوضع الآخر فهو وضع النفس المنفتحة. فلأى شئ تتفتح هذه النفس ؟ لو ذهبنا أنها تحتوى الإنسانية بأسرها ما ذهبنا بعيداً ولا أعطيناها حقها ، فإن حبها يتسع ليشمل الطبيعة كلها ، بما فيها الحيوان والنبات.. إن المحبة لتظل باقية فى نفس المحبوب حتى لو لم يوجد حياً غيره على وجه الأرض"(٣٢).

وهكذا نجد أن هذا الوضع الجديد مكتسب ـ ويتطلب جهداً مستمراً. فكيف تسنى لهؤلاء الرجال بما يحملون من نفوس منفتحة أن يكونوا قدوة يقتدى بها أناس آخرون ، وما مصدر تلك القوة التى يمتلكها هؤلاء أصحاب النفوس المنفتحة لتعادل الضغط الاجتماعى ، ما لا شك فيه إنها قوة الحساسية. فليس هناك تأثير مباشر على الإرادة إذا استثنينا الغريزة والعادة سوى الحساسية. علاوة على أن العاطفة تشبه الإلزام. ونحن إن كنا نستخدم الحساسية والعاطفة ، ثم بعد ذلك الانفعال ، فإننا يجب أن ننوه إلى أنه لا يشترك الواحد منهما مع الآخر إلا فى أنه حاله انفعاليه مختلفة عن الإحساس. والانفعال هو الذى يدفع بالعقل إلى الأمام ويحطم الحواجز ويذلل الصعوبات. وعندما يتحد الانفعال بالعناصر العقلية فإنه ينعشها ويبعث بها الحياة. والانفعال قد يوجد فى هيئة تصورات عقليه ، عندئذ يغدو مذهباً أخلاقياً ، ولكننا نفشل فى استنتاج الأخلاق من هذا المذهب ، لأن التفكير النظرى لا يتسنى له أن يخلق إلزاما ، ومهما تبلغ تلك النظرية

من دقة وتميز ، ففى مقدرتى دوماً أن ارفضها ، وحتى إن وافقت عليها فأنا أمتلك الحرية فى التصرف بشأنها كما أريد "لو وجد مناخ الانفعال واستشعرته فنفذ إلى داخلى ، عندئذ فإنه يثيرنى ، فأفعل ما يريد لا عن كره أو ضغط ولكن عن ميل طبيعى لا أرغب فى مقاومته"[٣٣].

أما إذا قسمنا الأخلاق إلى جزأين ، سنجد أن الجزء الأول يتكون من واجبات يرتبط الإلزام فيها بضغط المجتمع على الفرد ، ونحن هنا بإزاء اتفاق دون الحاجة إلى جهد لإثبات ذلك . لأن هذه الواجبات مرتبطة بما يحدث فى الحياة اليومية وقد صيغت أوامرها بصورة واضحة. أما الجزء الثانى من الأخلاق فإنه يعبر عن حالة عاطفية وهنا لا يقع الفرد تحت ضغط بل يتغير الموقف إلى جذب ، وهنا نجد الشك يسيطر على الكثيرين إزاء هذه الأخلاق. ويرجع ذلك إلى أننا غالبا ما نفشل فى الوصول إلى هذا الانفعال فى أعماق الذات. فلقد خلف الانفعال وراءه أوامر استقرت فى الوجدان الاجتماعى ، وعندما كان يتكون التصور الجديد الكامن فى هذا الانفعال. فنحن هنا إزاء رماد انفعال قد انطفأ. عندئذ نجد أن الأخلاق الأولى والثانية لا يوجد بينهما اختلاف. ولكننا إذا ما حركنا الرماد ، سنجد أن هناك أجزاء منه مازالت حارة ، ثم سرعان ما يصدر عنها الشرارة ، عندئذ يمكن أن تشتعل النار ثانيه ، والاشتعال لا يكون فجائيا ولكن يتم بشكل تدريجى ، وهنا تتضح صفة أكثر التصاقا بالأخلاق الثانية وهى أن تأثيرها لا يتم بشكل منفصل عن بعضه البعض ، كما يحدث بالنسبة إلى مواعظ الأخلاق الأولى ، فما تلبث إحدى هذه المواعظ أن تكتسب القوة والفعل وتتخلص من وجودها التجريدى ، حتى تسير فى ركبها كافة المواعظ ، فتلتقى جميعا فى هذا الانفعال الحار ، وكأننا بإزاء الذين شعروا

به فأودعوه فى الأفراد فى حينه ، فتدب الحياة فيها من جديد. هؤلاء هم الأنبياء والمتصوفون والقديسون والمصلحون ، وما نصادفهم فى الحياة من أبطال الأخلاق المغمورين الذين يتساوون من وجهة نظر "برجسون" مع كبار الأبطال المعروفين "لأنهم الآن موجودون ننساق فى آثارهم ، ونسير على دربهم ، ونرتبط بهم كما نرتبط بجيش من الغزاة الفاتحين. وحقا إنهم غزاة فاتحون ، لأنهم محوا مقاومة الطبيعة ، وارتقوا بالإنسانية إلى مصائر جديدة" (٣٤) .

وهنا نجد أنفسنا إزاء حقيقة وجدنا من الضرورى إلى أن ننوه إليها ، وهى أن هناك تقارباً بين "وليم جيمس" و "هنرى برجسون". كلاهما يقف على آخر ما وصل إليه التطور العلمى ، وكلاهما لديه اهتمام خاص بعلم النفس وموضوعاته ، ليس هذا فقط بل إن بدايتهما متشابهة فى دراستهما لعلم النفس ، حتى إنهما لهما السبق فى اكتشاف منطقة اللاوعى ، ولا نستطيع التحدث هنا فى هذا المجال الضيق عن اسبقيه أحدهما فى هذا السبق للتقارب الزمنى ، حتى أننا نجد من تناولوا هذا الموضوع قد اختلفوا بشأنه. وكلاهما سخر الدراسات النفسية فى دراساته عن الصوفيين "وفى النهاية عندما جاء "وليم جيمس" وتناول التصوف ، أصبح اكثر وصفاً واقتراباً من السيكولوجيا" (٣٥) .

وعندما يتناول "برجسون" التصوف يتحدث بلغة قريبة الشبه من "جيمس" الذى يذهب إلى أنه "كحقيقة نفسيه فإن الحالات الصوفية ذات النوع الشديد هى عادة ذات سلطان فوق هؤلاء الذين أصيبوا بها. إنهم كانوا هناك ويعرفون أنه لسدى بلا فائدة للعقلانية أن تقول كلمة بخصوص هذا"(٣٦) .

وكلاهما يؤكد على دور القديسين باعتبارهم من كبار الأبطال في تخليص المجتمع من الشر ، وذلك بما يتميزون به من صفات الخير ، ذلك لأنهم لا يواجهون الشر بالشر ولكن يواجهون الشر بالخير ، وذلك يساعد على نشر الأمان والوئام بين أفراد المجتمع ، وفي هذا يذهب "جيمس" إلى أن "محبة القديس تطور المجتمع ، وتجعله حيوي وضروري .. القدرة على إهلاك الأعداء من الأفضل ، لكن اللا مقاومة عندما تنجح تحول الأعداء إلى أصدقاء ، وتجدد المحبة ذلك. القديسيون قوة مبدعة ، وجودهم ثورة في إيمانهم تمنحهم سلطة وتأثير لا يقاوم في مواقع حيث الرجال ذو الطبيعة الضحلة لا يستطيعون أن يحصلوا على تبصر دنيوي بدونهم" [٣٧] .

لقد أشار برجسون - كما ذكرنا سابقا - إلى الأنبياء والمصلحين والمتصوفين والقديسين ، فلنقترب منهم لنستمع إلى ما يقولون. إن ما يشعرون به هو شعور بالتحرر والانطلاق ، فكل ما يسعى إليه الناس من ثروة ولذة لا يلتفتون إليه قط ، بل ما يسيطر عليهم هو الخلاص وعندئذ يشعرون بالراحة التي تنقلب بعد ذلك إلى نشوة. فمن الطبيعي أن ترتبط نفس على هذه الهيئة بالنفوس الأخرى ، بل ترتبط بالطبيعة كلها. ومهما يكن من شئ فإننا نفشل في بلوغ حب الغير بالموعظة. ويحاول العقل جاهداً أن يقنع ذاته بما ينبغي أن يسلكه ولكن هيهات أن يحدث هذا ، فإن ما يجري يتم على غير ما يصبو إليه. ما هو بسيط من وجهة نظر عقليه قد لا يكون كذلك من وجهة نظر الإرادة ، قد يذهب المنطق إلى أن هذا الطريق هو أقصر الطرق ، حتى إذا مارسنا التجربة اكتشفنا أنه لا يوجد طريق. وإذا أردنا أن نصل إلى الحب علينا أولاً أن نمر بالبطولة ، ولا تتم البطولة بالموعظة ، كل ما عليها أن تتواجد ـ أي البطولة ـ عندئذ تزلزل الناس

وتبعث فيهم الحيوية. ومن السخف أن نتحدث عن العقبات الماديـــة ونحـــن بازاء نفس تحررت هذا التحرر. فإنها لن تجيبك بأن العقبات ينبغى تفاديـها، أو علينا تجاوزها بل ستجيبك بأن ليس لها وجودا. فلسنا نستطيع أن نقول أن هذا الإيمان يزلزل الجبال ، لأنها لا ترى جبالا ينبغي علينـــا أن نزلزلـــها. طالما أنك تفكر فى العقبات فستظل كما هى ، وطالما تنظـــر إليـــها فـــأنت تقسمها إلى أجزاء ، وكل جزء بدوره نقسمه إلى أجزاء إلى مالا نهاية. أمـــا إذا رفضت ذلك فإنك تستطيع إن تصل إلى ما تريد جملة واحدة كما فعـــل الفيلسوف عندما قام يمشى ليبرهن على الحركة ، فكان بهذا الفعل البســـيط يقدم دليلا وفى الوقت نفسه يعد إجهاضاً لما زعمه "زينون" من أن اجتيـــاز المسافة يتطلب جهداً لاجتيازها نقطة نقطة وأن هذا يتم تكراره إلـــى مـــالا نهاية ، مما يترتب عليه عدم وجود الحركة. وكان "زينون" قد توصل عـــن طريق محاولات عقليه إلى استحالة إثبات الحركة ، وقدم فى ذلك حججـــاً عديدة نأخذ منها حجة "أخيل" كمثال للخلط بين الزمان والمكان ، ومؤداهـــا أنه إذا فرضنا ان "أخيل" المشهور بأنه أسرع العدائين يسابق سلحفاة ، وهى من أبطأ الحيوانات ، وأن السلحفاة متقدمة عليه بمسافة قصيرة ، وأنـــهما يبدآن السباق فى وقت واحد "فإن أخيل لا يمكنه أن يسبق السلحفاة إذ لابد أن يصل أولاً إلى المكان الذى بدأت منه السلحفاة تسير ، ولكن السلحفاة تكون قد تحركت عندئذ ويجب على أخيل أن يلحقها وهكذا كلمـــا اقـــترب منـــها سبقته"(٣٨).

وفى الواقع إن "زينون" هنا يدرك الزمان على غرار المكان.، فإذا كان المكان مجزءاً إلى مالا نهاية ، فإنه يرى أن الزمان مجـــزء كذلـــك إلـــى مالانهاية. ولما كانت اللانهاية مما يســـتحيل عبورهـــا ، كـــانت الحركـــة

مستحيلة. فى الوقت الذى يرى فيه "برجسون" أن الزمان فعل بسيط غـير قابل للقسمة ، وهو فى ذلك على النقيض من المكان. وبناء عليه فإن "أخيل" بعد خطوات معدودة سوف يلحق بالسلحفاة "لو سألنا أخيل أن يعلـق علـى سباقه لقال : أنجزت سلسلة مؤثرة غير قابله للتجزئة" (٣٩).

إذا ما نظرنا إلى كل عمل فى الحياة من الخارج وجدناه قابلا للتحليل إلى مالا نهاية. إذا نظرنا من الخارج إلى عين الإنسان وكيف يتم البصـر، نجد أن هذا يتم نتيجة عمليات معقده تعقيداً لانهائياً ، علاوة على تقسيم تلـك العمليات إلى أجزاء لانهاية لها ، فى حين أن البصر يحدث بشـكل بسـيط لاتجزئ فيه "يعد هذا هو الفرق بين العملية الحقيقية التـى ترتكـز عليـها الحياة، وبين المظهر الذى تظهر به للحواس التى تدركها ، ويقـوم العقـل بتحليلها. فهل يستعجب من نفس أصبحت لا تعرف معنى الحواجز الماديـة أن تعى خطأ أو صواب ، بأنها تذوب فى مبدأ الحياة نفسها"(٤٠) .

وتمشياً مع ما سبق نجد أنفسنا أمام نمطين من الأخلاق ، النمـط الأول يمثل الإلزام فيه ضغط عناصر المجتمع بعضه على بعض ، ونتيجـة هـذا الضغط يتبلور بداخلنا على هيئة جملة من العادات نرتبط بها وهى بشـكل عام شبيهه بالغريزة التى أوجدتها الطبيعة. أما الأخلاق الثانية هى تطلـع أو وثبه ، وقادة الإنسانية العظام الذين حطموا الحدود وقهروا الحواجـز قـد ساروا صوب هذه الوثبة الحيوية. وهنا نلقى نظرة سـريعة علـى الوثبـة الحيوية عند "برجسون" وماذا تعنى ؟ إن الوثبة الحيوية هـى الديمومـة أو الصيرورة. والاختلاف بين الديمومة والعالم هو اختلاف فى درجة الشدة أو التوتر أو الديمومة "فنحن هنا بإزاء ديمومة قد اشتدت وتوتـرت وتركـزت

حتى استحالت إلى الأبدية ولكنها ليست أبديه ميته مجردة بل هى أبدية حيه واقعية ، ونحن نوجد ونحيا ونتحرك فى صميمها"(٤١) .

والوثبة الحيوية التى هى الصيرورة أو الديمومة من طبيعة روحية "إن الصيرورة الكونية إنما تسير نحو الكمال"(٤٢) .

وإدراكنا للديمومة لا يتم بالعقل بل بواسطة الحدس "بالحدس نعرف الديمومة معرفة مباشرة ومن باطننا .. وبينما العقل يملك ويفكك من اجل الإعداد للعمل ، فإن الحدس رؤية بسيطة لا تفكك ولا تركب ، بل ترى الديمومة فى حقيقتها"(٤٣) .

وعلى ذلك يجب القول بأن الحدس "يعد أحد أشكال الذكاء ، حيث إنه فراسة الواقع بواسطة الروح"(٤٤).

وإذا كنا قد ألقينا نظرة سريعة على الوثبة الحيوية ، فكان ذلك فى نطاق أن قادة الإنسانية العظام ساروا فى إتجاه الوثبة الحيوية. وهؤلاء القادة العظام يمثلون نوعاً متميزاً من الأخلاق ألا وهى الأخلاق المفتوحة وهى تختلف عن الأخلاق المغلقة ، وهذا الاختلاف ليس اختلافاً فى الدرجة ولكنه اختلاف فى الطبيعة .

ب - الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة :

تختلف الأخلاق الأولى عن الثانية وهو اختلاف ما بين السكون والحركة ، فالأخلاق الأولى ثابتة لا تتغير ، وإن حدث لها تغير فسرعان ماتنسى ذلك ، وهى تدعى فى كل لحظه أن وضعها الراهن هو الوضع النهائى. أما الأخلاق الثانية فهى متحركة ومنطلقه إلى الأمام ، فالتحرك

يمثل نسيج وجودها "وتتوقف الأخلاق المفتوحة على مدى انصهار المبادئ النظرية الأخلاقية فى نموذج بشرى واحد هو البطل أو القديس ، وهو رمز للوثبة الحيوية ، فهو الذى يسوق وراءه المجتمعات المتحضرة نحو آفاق واسعة تتجاوز الأخلاق المغلقة بأوامرها والتزاماتها وحدودها الاجتماعية المغلقة"(٤٥) .

ونحن نفشل فى استخراج الثانية من الأولى ، لأننا لا نستطيع استخراج الحركة من أوضاع متعددة للحركة ، بينما الحركة تتضمن السكون، لأن الأوضاع التى يمر بها المتحرك يمكن أن تدرك على أنها وقفات ممكنة "ولذا فإنه من السهولة التعبير عن الأخلاق الأولى خلافاً للثانية. لأن العقل واللغة فى الواقع يعبران عن الأشياء فيثقل عليهما أن يحققا التقدم"(٤٦) .

وإذا نظرنا إلى أخلاق الإنجيل وجدنا أن جوهرها أخلاق النفس المنفتحة ، ولذا نجد أنها متناقضة وغريبة فى كثير مما تأمر وتوحى بهما. فإذا كان الغنى شراً ، أفلا نسئ إلى الفقير إذا أعطيناه ما نملك ؟ وإذا أعطينا الخد الأيسر لمن يصفعنا على الخد الأيمن ، أليس فى هذا إجهاضاً للعدالة التى بدونها لا توجد المحبة ؟ ولكن سرعان ما تزول دهشتنا ، إذا لم نقف أمام ظاهر هذه المواعظ ونظرنا إلى ما تصبو إليه من حالة روحيه. لأن تخلى الغنى عن ماله للفقير لا يتم من أجل الفقير بل من أجل الغنى نفسه. وفى الواقع نجد أن الصلة بين الأخلاق القديمة والأخلاق المسيحية كالصلة بين الرياضة القديمة والرياضة المعاصرة. فهندسة الأقدمين كانت تنقصها الوثبة ، التى تؤدى بها إلى الانتقال من السكونى إلى الحركى. ولكن لدينا شعور بأنهم حاولوا قدر استطاعتهم تحقيق التحول من السكونى

إلى الحركى. نفس الشعور نواجهه حين نقارن بين الأخلاق الرواقية والأخلاق المسيحية. فقد أعلن الرواقيون بأنهم مواطنو العالم ، وأن الإنسانية كلها إخوة ، لصدورهم عن إله واحد. وهذا الحديث يكاد أن يكون حديث المسيحية نفسه ، وعلى الرغم من ذلك لم يكن له نفس الصدى ، لأن اللهجة التى تتحدث بها المسيحية تختلف عن اللهجة التى تتحدث بها الرواقية. على الرغم من أن الرواقيين كانوا قدوه ، ومع ذلك لم يوفقوا فى أن يسوقوا الإنسانية معهم لأنه "بعداً بين هذا وبين الحماسة التى تسرى من نفس إلى نفس سريان الحريق"(٤٧) .

وإذا أردنا أن نجد مثالاً لذلك فى العصر القديم ، سنجد سقراط الذى ألهم فلاسفة اليونان كل مذاهبها الفلسفية ، دون أن يؤسس مذهباً أو حتى يكتب سطراً واحداً. يعلم سقراط الناشئة لأن وحياً فى دلفى يدفعه إلى هذا الفعل ، إنه صاحب رسالة وعليه توصيلها. إنه فقير ويجب أن يظل كذلك وعليه أن يختلط بالشعب ويتكلم لغته. يهدف سقراط من وراء ذلك أن تنتقل أفكاره إلى النفوس الإنسانية الحية ، فيتم نقلها إلى نفوس غيرهم. ولا يتأثر بالجوع والعطش ، ولا يعنى ذلك أنه زاهد بل لأنه متحرر من جسده ومتطلباته. وله شيطان يرافقه حيثما وجد ، وكلما كانت هناك حاجه إلى الكلام هتف له شيطانه بأن يتكلم. إن عدم دفاعه عن نفسه أمام هيئة المحكمة التى قامت بمحاكمته ، لأنه لم يتلق من شيطانه هاتفاً لأن يتكلم. إن رسالته تصطبغ بالصبغة الدينية الصوفية وتعليمه وإن كان عقليا فإنه يتجاوز العقل المحض. نجد ذلك فى الصفحات الملهمة الغنائية فى كثير من محاورات أفلاطون. إن جميع فلاسفة الأخلاق اليونانيين من رواقيين وابيقوريين وكلبيين تأثروا فيما قالوه بسقراط واقتبسوا منه الموقف الروحى الذى قد

لا ينسجم مع طبيعة الروح اليونانية. إذا شاهدت فيلسوفاً أراد أن يكون قدوه للناس ، فاعلم أن سقراط ماثلاً أمامه يؤثر فيه. لو أن مفهوم الروح الذى ينسبه "أفلاطون" فى "الفيدون" إلى "سقراط" ليس له ، كيف يتسنى لنا أن نفهم حياته وموته ؟ إن الأساطير التى تتناول الروح فى محاورات أفلاطون ليست إلا تعبيراً أفلاطونياً عن انفعال كامن فى تعليم سقراط الأخلاقى. ثم بدت التعاليم السقراطية فى الأفلاطونية المحدثة السكندرانية ، على يد "أفلوطين" الذى ذهب إلى القول بأنه متمم لسقراط. وظل الناس يتساءلون لفترة طويلة ، أننتسب إلى المسيحية أم إلى الأفلاطونية المحدثة ؟ وبما أننا فى هذا الإطار نميز بين النفس المغلقة والنفس المنفتحة "فمن ذا الذى يريد أن يصنف سقراط ضمن أصحاب النفوس المغلقة ! لئن كانت السخرية تملأ تعاليم سقراط ، وكانت الانفعالات الغنائية نادرة فيما كتبه ، فان هذا القليل من الانفعالات قد فتح المجال لروح جديدة ، وترك أثراً عظيماً على مستقبل الإنسانية"(٤٨).

بين النفس المغلقة والنفس المنفتحة توجد مرحلة وسيطة بينهما كالتى توجد لدى الإنسان بين سكون الجالس وحركته ألا وهى حالة النهوض. إن السكونى المحض فى الأخلاق تحت عقلى وإن الحركى المحض فوق عقلى. الأول من صنع الطبيعة ، حيث يتكون من العادات الإنسانية التى تقابل فى الإنسان بعض الغرائز الحيوانية ، إذن فهو دون العقل ، أما الثانى فهو من إبداع العبقرية الإنسانية ، انطلاقاً من طبيعته المتطلعة المرتبطة بالحدس والانفعال ، إذن فهو إكثر من عقل. بين هذين الطرفين يوجه العقل. النفس الإنسانية إذا وثبت ولم تصل إلى الثانى ، عندئذ توجد فى الوسط ، والأخلاق هنا هى أخلاق النفس المغلقة ، والحالة هنا هى بمثابة النهوض ويعنى ذلك

إنها فى مستوى العقل نفسه "لا يوجد سوى طريق واحد للانتقال من العمل المحاط فى دائرة إلى العمل فى الفضاء الفسيح ، ومن التكرار إلى الإبداع أو ما يقع تحت العقل إلى ما يتجاوز العقل. ومن يوجد بين هذين النمطين فيعد بالقطع فى منطقة التأمل لأنه لم يقف عند الأول ولم يصل إلى الثانى فبديهى أنه فى المنطقة الوسطى التى تعنى الانعزال"(٤٩).

إن العقل هو السمة التى تميز الإنسان تلك حقيقة نتفق عليها ولا يوجد اختلاف فى هذا الشأن. ونتفق أيضاً على أن العقل له قيمة سامية ، وذلك بالمعنى الذى نذهب فيه إلى القول بأن هذا العمل الفنى البديع ذو قيمة. ولكننا يجب أن نعرف - كما يذهب برجسون - لماذا يستطيع العقل أن يأمر أمراً مطلقاً ؟ وكيف يجعلنا نستجيب له ؟ إن كل ما يستطيعه العقل هو أن يقدم حججاً ، وهذه الحجج نستطيع أن نرد عليها بحجج أخرى ، فعلينا ألا نقف عند القول بأن العقل يفرض علينا احترامه ، ويجعلنا نذعن لقيمته السامية ، بل علينا أن نضيف أن وراء العقل يوجد أناس أضفوا على العقل وطبعوه - على حد تعبير برجسون - بطابع الألوهية وعلى ذلك فإنه "برغم تعرضنا لضغط المجتمع الواقعى ، فإنهم يجذبوننا إلى المجتمع المثالى"(٥٠).

وإذا كان هذا شأن العقل والدور المنوط به أن يؤديه ، هل يعنى ذلك أن العقل ليس له تأثير وذلك فيما يتعلق بالمربين حين يريدون ترسيخ الأخلاق فى نفوس تلاميذهم ؟

جـ - التربية الأخلاقية :

إننا لا ننكر - كما يذهب برجسون - ضرورة وفائدة التعليم الأخلاقى الذى يتجه إلى العقل الصرف ، انطلاقا من أن الأخلاق لا تكتسب كمالها

بدون تفكير وتحليل وحوار مع الآخرين ومع الذات. ولكن إن كان هذا التعليم الأخلاقى الذى يتجه إلى العقل يجعل الحس الأخلاقى أكثر رهافة ، وإن كان هذا التعليم يجعلنا أكثر قدرة على تحقيق مقصدنا ، وهنا ينبغى أن يكون هنالك مقصد ، والمقصد يتضمن إتجاه الإرادة. عندئذ كيف يتسنى لنا التأثير فى الإرادة ؟ توجد طريقتان أمام المربى ، الطريقة الأولى هى طريقة الترويض بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من معنى ، والثانية طريقة التصوف بأبسط معانيها. من خلال الطريقة الأولى يتم تلقين أخلاقى يتضمن عادات غير شخصية ، ومن خلال الطريقة الثانية تكتسب الأخلاق بواسطة محاكاة لشخص ، بل باتصال روحى بشخص أو اتحاد يكاد أن يكون تاماً. الطريقة الأولى وهى طريقة الترويض ، هى التى أرادتها الطبيعة بأن نقوم بتبنى عادات الجماعة تتم هذه الطريقة آليا وتلقائيا ، طالما شعر الفرد باندماجه فى الجماعة. وأما الطريقة الثانية فهى متممه للطريقة الأولى عند الحاجة ، وقد تحل محلها وفى هذه الحالة لا يتردد "برجسون" فى تسميتها بأنها دينية بل صوفية ، ولكننا يجب أن نحدد ما ترمى إليه هاتان الكلمتان. يذهب الناس إلى القول بأن الدين دعامة أساسيه للأخلاق ، ارتباطاً بطبيعته التى تهدد بالعقاب وتطمع فى الثواب. وما يذهبون إليه حقا ، ولكن علينا أن نلفت النظر بأن الدين لا يفعل شيئاً فى هذه الحياة التى نحيا فى كنفها ، غير أنه يعد بأن العدالة الإلهية ستكون مكملة للعدالة الإنسانية. والدين بهذا يضيف إلى الجزاء الاجتماعى الذى لا يتحقق بالصورة المثلى جزاء آخر يفوق الجزاء الاجتماعى بما لا يمكن مقارنته يتحقق هذا الجزاء فى ملكوت الله. بهذه النظرة إلى الدين مازلنا لم نتجاوز المجتمع الإنسانى ، على اعتبار أن ما يذهب به الدين لا علاقة له بما يحدث فى عالمنا. ومازلنا ننظر إلى

التربية الأخلاقية على أنها ترويض ، وبناء عليه نحن فى نطاق الطريقة الأولى ولم ننتقل إلى الطريقة الثانية. بالإضافة إلى أننا عندما نتعامل مع الدين يستحوذ على تكفيرنا العقائد الدينية وما تتضمنه من نظرة ميتافيزيائية يترتب على هذا أننا إذا سلمنا بالدين منطلقاً أساسياً للأخلاق يترتب عليه عدة مفاهيم تتناول الكون ، وتتصل بالله ، إذا ارتبطنا بها ترتب عليها فعل الخير. ولكن مثل هذه المفاهيم تؤثر فى سلوكنا تأثير الأفكار ، وهذا يعنى أننا مازلنا فى مستوى العقل - وقد أشرنا سابقا - إلى أن الإلزام وما يترتب عليه لا يمكن أن نصل إليه من خلال الفكرة المحضة ، وأنها لا تؤثر فى سلوكنا إلا بالقدر الذى نريده. وهنا قد نجد من يعترض على ذلك باعتبار أن هذه الميتافيزياء متميزة عما سواها ، لأنها تمتلك ما تفرضه علينا فرضا "برغم أحقية القائل فيما يقول ، فى هذه الحالة لا نتعامل مع المضمون فقط ولا نفكر فى التصور الفكرى المحض ، بل نقوم بإدخال شئ مختلف يعضد هذا التصور ويمنحه قوة لا ندرى عنها شيئاً هى جوهر الدين. وبذلك لا يكون المصدر الدينى لهذه الأخلاق هى النظرة الميتافيزيائيه التى تضاف إلى هذا الجوهر ، ولكنها عندئذ تكون هى الجوهر نفسه"(٥١).

وهذا يعنى أننا أمام التجربة الصوفية - إذن نحن بإزاء الطريقة الثانية - وهى تجربة مباشرة ولا تخضع للتأويل. إن المتصوف الحقيقى تجتاجه موجة تستحوذ على نفسه. والمتصوف لديه ثقة بنفسه ، ويحس أن فى باطنه خيراً عظيماً ، علاوة على أن المتصوف يقدس العمل على الرغم من الرؤية الخاطئة التى تتعامل مع التصوف على أنه لا يخرج عن كونه نشوه. ويسيطر على المتصوف رغبة فى نشر ما ينساب بداخله إلى كل ما يوجد حوله ، تلك الرغبة يحسونها وثبة حب ، وهو حب يصطبغ لدى كل

منهم بشخصية صاحبه ، إنه حب يصبح لديهم عاطفة متفردة كل التفـــرد ، قادرة على أن تمنح الإنسان نغمة جديدة ، إنه حب يجعل كل منهم محبوبـــاً لذاته ، إنه حب أيضاً ينتقل بواسطة شخص ارتبط بهم ، أو عـــن طريـق ذكراهم التى لا تزال حيه وهنا يطرح ســـؤال نفســه ، إذا كـان حديـث متصوف، أو ممن يسيرون على دربه ، يترك فى نفس أحدنا هذا الصدى ألا يعنى هذا أن بداخلنا شخصيه صوفية فى حاجة إلى من يوقظـــها ؟ " فـى الحالة الأولى يرتبط الإنسان بما ليس شخصى ، ويستهدف الاندماج به. أمـا هنا فهو يلبى نداء شخصيته قد تكون تلك الشخصية من أوحى لـــه بالحيـاة الأخلاقية ، أو شخصية أحد مما يحاكونه ، وفى ظروف أخرى قـد تكـون شخصيته نفسه"(٥٢).

تعبر الطريقة الأولى والثانية عن حقيقة الطبيعة الإنسانية ، ولكنها فـى الطريقة الأولى تكون النظرة سكونية فهى تعد ضغطاً ، بينما فـــى الثانيـة حركيه فهى تطلعاً. ومادام هنالك مجتمع فإنه بالضرورة يمارس ضغطا على أعضائه ، ويعد هذا الضغط إلزاماً. لو كان فى مقدور المجتمع أن يكتفـــى بذاته ، عندئذ كان يعد السلطة العليا. ولكنه لا يخرج عن كونه شـــئ ممـا أوجدته الحياة ، وعلى هذا فى استطاعتنا أن نتصور أن الحياة التى أوجـدت الإنسانية من خلال تطورها ، قد أوجدت أفراداً متمـــيزين قـادرين علــى مساعدة المجتمع والقفز به إلى الأمام.

الخاتمة

يفرق"برجسون" فى فلسفته الأخلاقية بين نمطين من الأخلاق ، النمط الأول الأخلاق المغلقة ، والنمط الثانى الأخلاق المفتوحة .

النمط الأول :*الأخلاق المغلقة* :

إن أخلاق المجتمعات المغلقة ترتبط بعادات المجتمع ، وكل عادة من هذه العادات تضغط على إرادتنا. وإن هذه العادات يعضد بعضها بعضاً ، وإنها ليست منفصلة ، بل إن هناك اتصالاً بين هذه العادات. ونتيجة هذا الضغط يتبلور بداخلنا جملة من العادات نرتبط بها ، وهى شبيهة بالغريزة التى أوجدتها الطبيعة. وإن هذه الأخلاق المغلقة هى أخلاق ثابتة لا تتغير ، وهى تدعى فى كل لحظة أن وضعها الراهن هو الوضع النهائى. وأن هذه الأخلاق تتضمن عادات غير شخصية ، وهى الطريقة التى أرادتها لنا الطبيعة بأن نقوم بتبنى عادات الجماعة ، تتم هذه الطريقة تلقائيا وآليا ، طالما شعر الفرد باندماجه فى الجماعة .

النمط الثانى :*الأخلاق المفتوحة* :

أما أخلاق المجتمعات المفتوحة ، تعبر عن حالة عاطفية ، وهنا لا يقع الفرد تحت ضغط بل يتغير الموقف إلى جذب. وهذه أخلاق تطلع يمثلها قادة الإنسانية العظام الذين حطموا الحدود وقهروا الحواجز. وهى أخلاق متحركة ومنطلقة إلى الأمام ، فالتحرك يمثل نسيج وجودها. وهى أخلاق إنسانية تجسدت فى شخصيات متفردة ، ولها وجود فى كل الأزمنة ، ولا يقتصر وجودها على زمن دون غيره. وقبل أن تعرف الإنسانية

القديسين فى المعتقد المسيحى ، فقد عرفت حكماء اليونـــان وأنبيـــاء بنـــى إسرائيل ، وشخصيات بوذية وغيرهم كثيرين. وبمثل هذه الشخصيات كانوا يقتدون ويتخذونهم نبراساً وهادياً على الطريق. ولا يعرف طبيعة مثل هــذه الشخصيات إلا من أتيح له الوقوف أمام شخصية مـــن هــذه الشـــخصيات الأخلاقية الكبيرة .

وللتجربـــة الصوفيـــة ــ عند برجســون ــ مكانة متميزة ومتفـــردة. ولا يعنى هذا أن "برجسون" قد تنكر لأفكاره وتحول إلى لاهوتيـــا ، ولكنـــه ظل ملتصقا بالطبيعة ولم يسلم بسند أخلاقى مفارق. ولذا نستطيع أن نقـــول الكلمة الأخيرة فى الأخلاق عند "برجسون" ألا وهى "إن كل أخلاق ســـواء كانت ضغطا أو تطلعا فهى ذات طبيعة بيولوجية"(٥٣).

أولا : هوامش البحث

1. Bergson.H. Les deux sources de la moral et de la religion, I. Vol., Paris, F.Alcon, 20e edition, 1937, P, 25

2. Ibid, P.28

٣- د/ محمد على أبو ريان – الفلسفة الحديثة – دار الكتب الجامعية – ١٩٦٩ ص ٣٤٢

4. Bergson. H. Les deux sources de la moral et de la religion, P. 3

5. Ibid, PP. 3,4

٦- أميل بوترو – العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة – ترجمة د/ أحمد فؤاد الاهوانى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٧٣ – ص ٢٩٦

7. Bergson. H. Les deux soueces de la moral et de la religion, P. 6

8. Ibid, P.7

9. Ibid, P.7

١٠- د/ زكريا إبراهيم – برجسون – الطبعة الثانية – دار المعارف – القاهرة – ١٩٥٦ ص ١٨٩ .

11. Bergson. H. Les deux sources de la moral et de la religion, P.9

12. Ibid, PP.11,12

13. Ibid, P.14

14. Kant.I. The fundamental principles of the metaphysic of Ethics – translated with an introduction by otto Manthey Zorn – Appleton century, Crobts, In, 1938, P.52

١٥- د/زكى نجيب محمود – موقف من الميتافيزيقا – دار الشروق – الطبعة الثانية – ١٩٨٣ ص ٥٨.

16. Bergson. H. Les deux sources de la moral et de la religion, P.17,18

17. Ibid, P.18

18. Kant.I. The fundamental principles of the metaphysic of Ethics, P,13

19. Bergson.H. Les deux sources de la moral et de la religion, P.20

20. Ibid, P.27

21. Bergron. H. "L' Evolution creatrice," I.Vol., Paris, F.Alcan, 15 ed., 1914, P, 148

22. Ibid, PP. 153 , 154

23. Felicien challaye, Bergron, Paris, 1947, P, 41

٢٤- د/ مراد وهبه – المذهب فى فلسفه برجسون – مكتبة الانجلو المصرية – دار وهدان للطباعة والنشر – الطبعة الثانية – ١٩٧٨ ص ٩٤.

25. Bergson.H. Ies deux sources de la moral et de la religion, P,22

26. Ibid, P.24.

27. Ibid, P.27.

٢٨- د/ مراد وهبه – المذهب فى فلسفه برجسون ص ١٤٢ .

29. Bergson.H. Ies deux sources de la moral et de la religion, PP, 29,30

30. Jame.W. the varieties of Religion Experience, Iongmans, Green and Co, 1904, P, 284

31. Bergson.H. Ies deux sources de la moral et de la religion, PP, 31,32

32. Ibid, P.34

33. Ibid, P.44

34. Ibid, PP,46,47

35. W.T. Jones, Ahistory of western philosophy- Kant and the Nineteent Century- second Edition, Revised –IV- Harcourt Brace Javanovich, INC. 1973, P, 320

36. Jame .W. the varieties of Religion Experience P. 423

37. Ibid, P, 358

٣- د/ أحمد فؤاد الاهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبـــل سـقراط – دار أحياء الكتب العربية – الطبعة الأولى – القاهرة – ١٩٥٤ ص ١٥١

39. Bergson. H. la Pensee et la Mouvant Geneve, 1990, P,150

40. Bergson.H. les deux sources de la moral et de la religion, P. 51

41. Bergson. H. la Pensee et le Mouvant, P, 170

42. Felician challaye : Bergson, P, 220

٤٣- إ. م. بوشنسكى – الفلسفة المعاصرة فى أوربا – ترجمة د. عزت قرنى – المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب – الكويت "العدد ١٦٥" – ١٩٩٢ ص١٧٩

44. Leon Husson: L' intellectualisme de Bergson, Genese et development de la notion Bergson, ienne d'intuition, Paris, 1997, P.124

٤٥- د/ محمد على أبو ريان – الفلسفة الحديثة – ص٣٣٩

46. Bergson.H. les deux sources de la moral et de la religion P, 56

47. Ibid, P. 58

48. . Ibid, P.67

49. . Ibid, P.63

50. . Ibid, P.67

51. . Ibid, PP, 100 – 101

52. . Ibid, PP, 101 – 102

53. Bergson.H. les deux sources de la moral et de la religion P.103

ثانيا : المراجع والمصادر

أ- المراجع والمصادر العربية :

١-د/ أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – دار أحياء الكتب العربية – الطبعة الأولى – القاهرة – ١٩٥٤.

٢-أميل بوترو – العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة – ترجمة د/ أحمد فؤاد الأهوانى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٧٣.

٣-أ.م. بوشنسكى – الفلسفة المعاصرة فى أوربا – ترجمة د/ عزت قرنى – المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب – الكويت العدد "١٦٥" – ١٩٩٢.

٤-د/ زكى نجيب محمود – موقف من الميتافيزيقيا – دار الشروق – الطبعة الثانية – ١٩٨٣.

٥-د/ زكريا إبراهيم – برجسون – الطبعة الثانية – دار المعارف – القاهرة – ١٩٥٦ .

٦-د/ مراد وهبة – المذهب فى فلسفة برجسون – مكتبة الأنجلو المصرية – دار وهدان للطباعة والنشر – الطبعة الثانية – ١٩٧٨.

٧-د/ محمد على أبو ريان – الفلسفة الحديثة – دار الكتب الجامعية – ١٩٦٩ .

ب–   المراجع والمصادر غير العربية :

1- Bergson, H Les deux sources de la moral et de la religion, I. Vol., Paris, F. Alcon, 20e edition, 1937.

2- Bergson, H. "I'Evolution creatrice, " I. Vol., Paris, F. Alcan, 15ed, 1914.

3- Bergson, H. La pensee et la Mouvant Geneve, 1990.

4- Felicien challaye, Bergson, Paris, 1947.

5- James, W, the varieties of Religion Experience, Longmans, Green and co, 1904.

6- Kant, I, the fundamental principles of Metaphysic of Ethics, translated with an introduction by otto Manthey zorn – Appleton century, crobts, In, 1938.

7- Leon Husson: L'intellectualisme de Bergson, Genese et development de la notion Bergson, ienne d'intuition, Paris, 1997.

8- W.T. Jones, A history of western philosophy – Kant and the Nineteent century, second edition Revised – IV- Harcourt Brace Javanovich Inc , 1973.





رقم الإيداع ١٧٦٢٨/٩٨
الترقيم الدولى 3-7840-19-977



